PAIXÕES

Título original em francês: *Passions*
© Éditions Galilée, 1993

Tradução: Lóris Z. Machado
Revisão técnica: Enid Abreu Dobránszky
Capa: Fernando Cornacchia
Antonio César de Lima Abboud
Foto: Renato Testa
Revisão: Lucia H. Morelli

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Derrida, Jacques, 1930-
Paixões / Jacques Derrida ; tradução Lóris Z. Machado -- Campinas, SP : Papirus, 1995.

ISBN 85-308-0322-1

1. Ambigüidade 2. Crítica (Filosofia) 3. Emoções 4. Linguagem - Filosofia 5. Nomes 6. Semântica (Filosofia) I. Título.

95-0293 CDD-401

Índices para catálogo sistemático:

1. Nome : Filosofia da linguagem 401

PAIXÕES

A oferenda oblíqua

Imaginemos um sábio. Especialista na análise dos rituais, ele se apropria desta obra,* a menos

* Um "contexto" determinado constitui aqui o tema ou o núcleo destas reflexões. Portanto, algumas indicações contextuais são mais do que nunca necessárias para a leitura de uma "Resposta", cuja versão original (ligeiramente modificada aqui) foi traduzida primeiramente por David Wood e publicada em inglês numa obra intitulada *Derrida: A Critical Reader*, David Wood (org.), Basil Blackwell, Oxford, UK, Cambridge, EUA. A obra compreendia 12 ensaios, entre os quais este, que deveria, em princípio, responder aos outros. Na tradição anglo-saxã do *Reader*, esse conjunto de trabalhos fora concebido, entretanto, menos como uma introdução ou comentário, menos ainda como uma homenagem: mas antes, conforme o título indicava, como o espaço de uma discussão crítica. Os participantes eram Geoffrey Bennington, Robert Bernasconi, Michel Haar, Irene Harvey, Manfred Frank, John Llewelyn, Jean-Luc Nancy, Christopher Norris, Richard Rorty, John Sallis, David Wood.
Com ou sem razão, hoje me parece justificado publicar simultaneamente, nas *Éditions Galilée*, outros dois ensaios, *Sauf le nom* (*Exceto o nome*) e *Khôra*. Apesar de tudo que os separa, parecem se responder e talvez se esclarecer no interior de uma mesma e única configuração. Sob a sintaxe móvel desses títulos, seria possível ler *três ensaios sobre um nome dado* ou, caso se prefira, sobre o que *pode acontecer ao nome dado* (anonimato, metonímia, paleonímia, criptonímia, pseudonímia), portanto, ao nome *recebido*, ou mesmo ao nome *devido*, sobre o que talvez se *deva* (dar ou sacrificar) ao nome, ao nome do nome, tanto ao sobrenome quanto ao nome do *dever* (*dar* ou *receber*).

que, ninguém jamais o saberá, ela lhe tenha sido oferecida. Em todo caso, ele faz dela coisa sua, acredita reconhecer nela o desenrolar ritualizado de uma cerimônia, ou até mesmo de uma liturgia, e isso se torna um tema para ele, um *objeto* de análise. O rito, por certo, não define um campo. Há rito por toda parte. Sem ele, não há sociedade, não há instituição, não há história. Não importa quem possa ser especialista na análise dos rituais, pois esta não é uma especialidade. Esse sábio, digamos, esse analista também pode ser, por exemplo, um sociólogo, um antropólogo, um historiador, se quiser, um crítico de arte ou de literatura, até mesmo um filósofo. Você ou eu. Em algum grau, graças à experiência e de modo mais ou menos espontâneo, cada um de nós pode desempenhar o papel de analista ou de crítico dos ritos, ninguém está totalmente livre disso. Aliás, para desempenhar um papel nessa obra, para *desempenhar um papel* onde quer que seja, é preciso estar inscrito na lógica do rito e, ao mesmo tempo, justamente para proceder bem, para evitar os erros e as transgressões, ser capaz de analisá-la até certo ponto. É preciso compreender suas normas e interpretar suas regras de funcionamento.

Entre o autor e o analista, seja qual for a distância, sejam quais forem as diferenças, a fronteira parece, portanto, incerta. Sempre permeável. Ela *deve* mesmo ser transposta num certo ponto para que haja uma análise e também para que haja um comportamento adequado e normalmente ritualizado.

Mas um "leitor crítico" (*critical reader*) objetaria, com razão, que nem todas as análises são equivalentes: não haveria uma diferença essencial entre, de um lado, a análise daquele ou daquela que, a fim de participar *comme il faut* de um rito, portanto, deve compreender suas normas, e uma análise que não visa se adequar ao rito, mas sim explicá-lo, "objetivá-lo", dar conta de seu princípio e de seu fim? Mais exatamente, uma diferença crítica? Talvez, mas o que é uma diferença crítica? Pois, afinal, se ele deve analisar, ler, interpretar, o participante deve, *ele também*, manter uma certa posição crítica. E, de certa maneira, "objetivante". Embora sua atividade muitas vezes se aproxime da passividade, senão da paixão, o participante realiza atos críticos e critériológicos: requer-se uma discriminação atenta por parte de quem, por uma razão ou outra, se torna parte interessada no processo ritual (o agente, o beneficiário, o padre, o sacrificante, o aderecista, até mesmo o excluído, a vítima, o vilão, ou o *pharmakos*, que pode ser a própria oferenda, pois a oferenda jamais é uma simples coisa, porém já um discurso, ao menos a possibilidade de um discurso, o início de uma simbolicidade). O participante deve fazer escolhas, distinguir, diferenciar, avaliar. Deve realizar alguma *krinein*. O próprio "espectador", aqui o leitor, neste volume ou fora dele, encontra-se nesse sentido na mesma situação. Em vez de opor o crítico ao não-crítico, em vez de escolher ou decidir entre crítico e não-crítico, a objetividade e seu contrário, seria preciso, portanto, de um lado, marcar as diferenças entre os críticos e, de outro,

situar o não-crítico em um lugar que já não seja oponível, talvez nem mesmo exterior ao crítico. Por certo, o crítico e o não-crítico não são idênticos, mas talvez permaneçam, no fundo, a mesma coisa. Em todo caso, participam disso.

I

Suponhamos, portanto, que esta obra seja apresentada (entregue, oferecida, dada) a um leitor-analista preocupado com a objetividade. Esse analista talvez esteja entre nós: não importa o destinatário ou o destinador deste livro. Podemos imaginar isso sem abrir um crédito ilimitado a tal leitor. Em todo caso, o analista (evidentemente, escolho esta palavra pensando no uso que dela faz Poe)[1] estaria certo, talvez por imprudência, de aqui estar diante do desenrolar codificado, previsível e prescrito de uma cerimônia. *Cerimônia* seria provavelmente a palavra mais certa e mais rica para reunir todas as características do evento. Portanto, como eu poderia, como vocês poderiam, como nós poderíamos, como eles poderiam não ser cerimoniosos? O que é, exatamente, uma cerimônia?

Ora, eis que, na descrição e na análise do ritual, em seu deciframento ou, se preferirem, em sua leitura, surgiria de repente uma dificuldade, uma espécie de disfunção, outros diriam uma crise, traduza-se: um momento *crítico*. Talvez ele já estivesse afetando o próprio desenrolar do processo simbólico.

Que crise? Ela era previsível ou imprevisível? E se a crise mencionada fosse concernente ainda ao próprio conceito de crise ou de crítica?

Os filósofos encontram-se reunidos nesta obra segundo procedimentos acadêmicos e editoriais que *nos* são familiares. Sublinhemos a determinação crítica, impossível posto que aberta, aberta a *vocês*, justamente, por este pronome pessoal: quem é "nós", quem somos nós, ao certo? Esses filósofos, universitários de diferentes países, são conhecidos e se conhecem quase todos (aqui deveria seguir-se uma descrição detalhada de cada um deles, de seu tipo e de sua especificidade, de seu grupo sexual — uma única mulher —, de sua nacionalidade, de seu status socioacadêmico, de seu passado, de suas publicações, de seus interesses etc.). Portanto, haviam combinado, pela iniciativa de um deles, que não pode ser qualquer um e cujos interesses com certeza não são desinteressantes, reunir-se e participar de um livro cujo núcleo (relativamente determinado, portanto indeterminado, poder-se-ia dizer secreto, até certo ponto — e a crise permanece por demasiado aberta para ainda merecer este nome de crise) será este ou aquele (relativamente determinado etc.,

relativamente identificável, em princípio, por seu trabalho, suas publicações, seu nome próprio, suas assinaturas. Deixemos "assinaturas" no plural, pois é impossível, de saída, e ilegítimo, se bem que legal, excluir a multiplicidade delas). Ora, se uma dificuldade crítica se apresenta neste caso e, embora ainda não esteja certo, corre o risco de colocar em dificuldade os programas do rito ou de sua análise, ela não diz respeito necessariamente ao conteúdo, às teses, às avaliações positivas ou negativas, quase sempre sobredeterminadas ao infinito, em suma, à qualidade dos discursos de uns e outros, àquilo que traduzem ou àquilo que fazem de sua relação com o título, com o pretexto ou com o objeto do livro. Ela diz respeito ao fato de que se acreditou dever perguntar, propor, oferecer (por razões que podem ser analisadas) ao suposto signatário dos textos que estão no núcleo do livro ("eu", pois não?) intervir, como se diz, "contribuir", o que significa trazer seu tributo, mas fazê-lo livremente, *no livro*. Quanto ao grau dessa liberdade, logo mais teremos algo a dizer, a questão é quase toda esta. O editor da obra, chefe de protocolo ou mestre-de-cerimônias, David Wood, havia sugerido que o livro fosse aberto aqui mesmo por um texto de algumas páginas que, sem responder de fato a todos os outros, pudesse figurar sob o título significativo de "A oferenda oblíqua" (*An oblique offering*). O quê? De quem? Para quem? (a seguir).

Ora, de repente, dizíamos, o desenrolar do rito corre o risco de não mais estar conforme com

sua automaticidade, quer dizer, com a primeira hipótese do analista. Há uma segunda hipótese. Qual? Em um determinado lugar no sistema, um dos elementos do sistema (um "eu", ainda que nem sempre, e um "eu" "sem-cerimônia")[2], não sabe mais o que deve fazer. Mais precisamente, sabe que deve fazer coisas contraditórias e incompatíveis. Contradizendo-se ou contrariando-se a si própria, esta dupla obrigação corre o risco, conseqüentemente, de paralisar, de desviar ou de colocar em perigo a realização bem sucedida da cerimônia. Mas a hipótese desse risco iria *de encontro* ou, pelo contrário, *ao encontro* do desejo dos participantes, supondo-se que não haja mais do que um, que haja um único desejo comum a todos ou que cada um tenha em si apenas um desejo não-contraditório? Pois é possível imaginar que um ou mais participantes, até mesmo o próprio mestre-de-cerimônias deseje, de alguma maneira, o fracasso da mencionada cerimônia. De maneira mais ou menos secreta, óbvio, e é por isso que será preciso que *digamos* o segredo, que não o revelemos, mas, com base no exemplo desse segredo, que nos pronunciemos sobre o *segredo em geral*.

O que é um segredo?

Certamente, mesmo se esta obra não corresponder em nada a uma cerimônia secreta, imagina-se que não haja cerimônia, por mais pública e exposta que seja, que não gire em torno de um segredo, mesmo se for o segredo de um não-segredo, ou então, o que se chama em francês um

"segredo de polichinelo", um segredo que não é segredo para ninguém. Na primeira hipótese do analista, a cerimônia se desenrolaria normalmente, conforme o rito; ela atingiria seu fim ao preço de um desvio ou de um suspense, que, além de não a ter ameaçado em nada, talvez também a tivesse confirmado, consolidado, aumentado, suavizado ou intensificado por uma expectativa (desejo, primícia de sedução, prazer preliminar do jogo, *prelúdio*, aquilo que Freud chama *Vorlust*). Mas o que aconteceria na segunda hipótese? Talvez seja essa a pergunta que, à guisa de resposta e em sinal de infinito reconhecimento, eu mesmo gostaria de fazer, por minha vez e logo de início, a todos os que tiveram a generosidade de contribuir para esta obra.

Tanto na amizade quanto na cortesia, haveria um duplo *dever*: não seria exatamente evitar, *a qualquer preço*, a *linguagem do rito* e também a *linguagem do dever*? A duplicidade, o ser-duplo desse dever não se conta como 1 + 1 = 2, ou 1 + 2, mas, pelo contrário, se aprofunda em abismo infinito. Um gesto "de amizade" ou "de cortesia" não seria nem amigável nem cortês se obedecesse pura e simplesmente a uma regra ritual. Mas esse *dever* de fugir à regra da conveniência ritualizada pede também um comportamento além da própria linguagem do *dever*. Não se deve ser amigo ou cortês por dever. Aventuramo-nos tal proposição, provavelmente, contra Kant. Haveria, pois, um dever de não agir *segundo o dever em conformidade*: nem *com o dever*, diria Kant (*pflichtmässig*),

nem mesmo *por dever* (*aus Pflicht*)? Como um tal dever, um tal contra-dever, nos endividaria? Com relação a quê? Com relação a quem?

Levada a sério, essa hipótese em forma de pergunta seria suficiente para provocar vertigem. Ela faria tremer, poderia também paralisar à beira do abismo, ali onde você estaria só, completamente só, ou já requisitado por um corpo a corpo com o outro, um outro que procuraria em vão detê-lo ou precipitá-lo no vazio, para salvá-lo ou para perdê-lo. Supondo-se, voltaremos a isso, que alguma vez se tenha escolha a esse respeito.

Uma vez que já corremos o risco de não saber mais onde poderia nos levar a evidência, ousemos dizer, o duplo axioma implicado na hipótese ou na questão pela qual foi preciso, efetivamente começar. Provavelmente seria grosseiro parecer fazer um gesto, por exemplo, respondendo a um convite, *por simples dever*. Tampouco seria amistoso responder a um amigo *por dever*. Não seria melhor responder a um convite ou a um amigo em conformidade com o dever, *pflichthmässig* (de preferência por dever, *aus Pflicht*, e citamos outra vez a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, de Kant, nosso "*critical reader*" exemplar, devedores que somos, como herdeiros, com relação ao grande filósofo da crítica). De fato, isso somaria à carência essencial uma falta a mais: acreditar tornar-se irrepreensível, ao jogar com a aparência, ali onde faz a intenção. Quanto ao "é preciso" da amizade, assim como ao da cortesia, não basta dizer que *ele não deve ser da ordem do*

dever. Ele nem mesmo deve assumir a forma de uma regra, menos ainda de uma regra ritual. A partir do momento em que se submetesse à necessidade de aplicar a um caso a generalidade de um preceito, o gesto de amizade ou de cortesia destruir-se-ia a si próprio. Seria vencido, abatido e destruído pela rigidez regular da regra, em outras palavras, da norma. Axioma do qual não se deve deduzir que somente se chega à amizade ou à cortesia (por exemplo respondendo ao convite, ou mesmo ao pedido ou à pergunta de um amigo) transgredindo todas as regras e indo contra todos os deveres. A contra-regra também é uma regra.

Um leitor crítico talvez ficasse surpreso ao ver aqui a amizade e a cortesia regularmente associadas, ambas diferenciadas de uma só vez do comportamento ritualizado. Pois aqui a hipótese diria respeito, no caso da cortesia, no caso da determinação aguda desse valor, quer ela esteja ligada ou não a uma ou a outra tradição cultural (ocidental ou não), ao que tem por injunção agir além da regra, da norma e, portanto, do rito. A contradição interna do conceito de cortesia, como de todo conceito normativo que ele exemplificasse, é que implica a regra e a invenção sem regra. Sua regra é que se conheça a regra, sem nunca se ater a ela. É falta de cortesia ser apenas cortês, ser cortês por cortesia. Portanto, aqui temos uma regra — e essa regra é recorrente, estrutural, geral, isto é, singular e exemplar a cada vez — que pede que se aja de maneira a não fazê-lo apenas de acordo

com a regra normativa nem mesmo, em virtude da regra mencionada, em respeito a ela.

Vamos direto ao assunto:* trata-se do conceito de dever, e de saber se, ou até que ponto, pode-se confiar nele, naquilo que ele estrutura na ordem da cultura, da moral, da política, do direito, até da economia (sobretudo quanto à relação entre a dívida e o dever)[3]; quer dizer, se e até que ponto pode-se confiar naquilo que o conceito de dever ordena em todo discurso responsável sobre a decisão responsável, em todo discurso, toda lógica, toda retórica *da* responsabilidade. Ao falar de discurso responsável sobre a responsabilidade, já *implicamos* que o próprio discurso deve se submeter às normas ou à lei da qual fala. Essa implicação parece inelutável, mas continua desconcertante: qual poderia ser a responsabilidade, a qualidade ou a virtude da responsabilidade, de um discurso conseqüente que pretendesse demonstrar que uma responsabilidade nunca poderia ser assumida sem equívoco e sem contradição? que a autojustificativa de uma decisão é impossível e não poderia, *a priori* e por razões estruturais, de maneira alguma responder por si própria?

Dissemos: *"n'y allons pas par quatre chemins"* [locução francesa quase intraduzível, que invoca a cruz ou o crucial, o cruzamento dos caminhos, o quatro e a forquilha da encruzilhada (*quadrifurcum*) para dizer: procedamos diretamente, sem desvio oblíquo, sem artimanha e sem cálculo]: *trata-se do conceito de* [...] *e de saber se* [...]". O que supõe uma palavra de ordem tão imperativa? Que se possa e que se deva abordar de frente um conceito ou um problema de maneira não-oblíqua. Haveria um conceito e um problema (disto ou daquilo, do dever, por exemplo, pouco importa por enquanto), isto é, alguma coisa determinável por um saber ("trata-se de saber se") e que se encontra à frente de vocês, aí na frente (*problema*), *in front of you*; daí a necessidade de abordar de frente ou de cara, de modo ao mesmo tempo direto, frontal e capital, aquilo que se encontra em frente dos olhos, da boca, das mãos (e não às costas) de vocês, aí na frente, como um *objeto* pro-posto ou pré-posto, uma questão a ser tratada, um *sujeito* proposto, portanto, da mesma forma (isto é, entregue, oferecido: em princípio se oferece sempre em presença de, não é mesmo? em princípio). Seguindo a semântica de *problema*, tratar-se-ia também de um *ob-sujeito adiantado* como um quebra-mar ou como o promontório de um cabo,[4] uma armadura ou uma vestimenta de proteção. *Problema* também diz, em certos contextos, as desculpas apresentadas para se esquivar ou se desculpar, mas ainda uma outra coisa que aqui talvez nos interessasse mais: por metonímia, por assim dizer, *problema* pode vir a designar aquele que, como se diz em francês, dá cobertura, endossando a responsabilidade de um outro ou se fazendo passar pelo outro, falando em nome do outro, aquele que se coloca à frente ou atrás de quem alguém se dissimula. Estamos pensando

* A expressão correspondente em francês é *N'y allons pas par quatre chemins* e será comentada no parágrafo seguinte pelo autor. (N.T.)

aqui na paixão de Filoctetes, em Ulisses, o oblíquo — e na terceira pessoa (*terstis*), ao mesmo tempo testemunha (*testis*) inocente, *ator* — participante, mas também *ator* ao qual se faz desempenhar um papel, instrumento e delegado, agindo *por representação*, a saber, a criança *problemática*, Neoptólemo.[5] Desse ponto de vista, a responsabilidade seria *problemática* à medida suplementar que poderia ser às vezes, talvez mesmo sempre, aquela que se assume não por si, *em seu próprio nome* e *frente ao outro* (a mais clássica definição metafísica da responsabilidade), mas aquela que se deve assumir por um outro, no lugar, em nome do outro ou em seu nome como outro, frente a um outro, e um outro do outro, a saber, o inegável mesmo da ética. "À medida suplementar", dizíamos, mas devemos ir mais longe: à medida que a responsabilidade não apenas não diminui, mas, pelo contrário, surge numa estrutura que também é suplementar. Ela é sempre exercida em meu nome *como* em nome do outro, e isso em nada afeta sua singularidade. Esta se coloca e deve tremer no equívoco e na insegurança exemplar desse "como".

Se a experiência da responsabilidade não se reduzisse à do dever ou da dívida; se o "responder" da responsabilidade não mais se anunciasse em um conceito sobre o qual seria necessário "saber se..."; se tudo isso desafiasse o espaço do *problema* e voltasse não apenas do lado de cá da forma *pro-posicional* da resposta como também do lado de cá da forma "*questão*" do pensamento

ou da linguagem, então é porque, desse modo, já não é ou ainda não é problemática ou questionável, portanto crítica, isto é, da ordem da decisão judicativa, e não mais poderíamos, *sobretudo não deveríamos* abordá-la de modo direto, frontal, *projetivo*, ou mesmo tético ou temático. Esse "não-o-fazer", esse "sobretudo-não-dever", que parece se retirar do problema, do projeto, da questão, do tema, da tese, da crítica, absolutamente não seria uma carência faltosa, um enfraquecimento no rigor lógico ou demonstrativo, muito pelo contrário (supondo, aliás, que o imperativo do rigor, *stricto sensu*, do mais estrito rigor, esteja ao abrigo de qualquer questão)[6]. Houvesse carência, tanto no que se refere à justiça quanto à leitura, ela sobreviria antes do lado em que se quisesse fazer comparecer um certo "não-o-fazer", "sobretudo-não-dever-fazê-lo" perante algum tribunal filosófico ou moral, isto é, perante uma instância ao mesmo tempo crítica e jurídica. Exigir mais frontalidade, mais tese ou mais tematização, supor que aqui se tenha a medida, nada parece ao mesmo tempo mais violento e mais ingênuo. Como escolher entre a economia ou a discrição da *elipse* à qual se credita uma escritura, e uma *a-tematicidade*, uma explicitação insuficientemente temática, da qual se crê poder acusar um filósofo?

II

Em vez de abordar a questão ou o problema de frente, de modo direto, sem rodeios, o que provavelmente seria impossível, inapropriado ou ilegítimo, deveríamos proceder obliquamente? Já o fiz muitas vezes, chegando a reivindicar a obliqüidade pelo nome,[7] confessando-o mesmo, alguns pensariam, como uma falta ao dever, uma vez que se associa com freqüência a figura do oblíquo à falta de franqueza ou de retidão. É provável que tenha sido pensando nessa fatalidade, uma tradição do oblíquo na qual de algum modo estou inscrito, que, para me convidar, me encorajar ou me obrigar a participar deste volume, David Wood me propôs intitular estas poucas páginas de "A oferenda oblíqua" (*An oblique offering*). Ele até já havia impresso o título antecipadamente no projeto da *Table of Contents* do manuscrito geral, antes que eu tivesse escrito uma linha deste texto.[8]

Saber-se-á algum dia se esta "oferenda" é a minha ou a dele?

Quem assume essa responsabilidade?

A questão é tão séria e intratável[9] quanto a responsabilidade pelo nome dado ou pelo nome usado, pelo nome que se recebe, ou pelo nome que se dá. Perfilam-se aqui os paradoxos infinitos daquilo que se chama com tanta tranqüilidade de narcisismo: supõe que X, alguma coisa ou alguém (um rastro, uma obra, uma instituição, uma criança), use o teu nome,* isto é, o teu título. Tradução ingênua ou fantasma comum: deste teu nome a X, portanto tudo aquilo que retorna a X, de modo direto ou indireto, em linha direta ou oblíqua, retorna a ti, como um benefício para o teu narcisismo. Mas como *não és* teu nome nem teu título e que, como o nome ou o título, X passa muito bem sem ti, e sem tua vida, a saber, sem o local para onde alguma coisa pudesse *retornar*, como aí estão a definição e a própria possibilidade de qualquer rastro, de qualquer nome e de qualquer título, teu narcisismo fica frustrado *a priori* quanto àquilo de que ele se beneficia ou espera se beneficiar. Inversamente, supõe que X recuse teu nome ou teu título; supõe que, por uma razão qualquer, X se livre dele e escolha para si um outro nome, fazendo uma espécie de desmame reiterado do desmame original; então, teu narcisismo,

* Optou-se, neste parágrafo, pelo uso coloquial do pronome possessivo na segunda pessoa do singular, para evitar possíveis ambigüidades, provocadas pelo uso do pronome possessivo na terceira pessoa do singular. (N.T.)

duplamente ferido, ficará *por isso mesmo* ainda mais enriquecido: aquele que usa, usou, ou terá usado teu nome parece bastante livre, poderoso, criador e autônomo para viver só e radicalmente passar bem sem ti e sem teu nome. Retorna a teu nome, no mais secreto de teu nome, poder desaparecer *em teu nome*. E, portanto, não voltar a si, o que é a condição do dom (por exemplo, do nome) como também de toda expansão de si, de toda elevação de si, de toda *auctoritas*. Nos dois casos dessa mesma paixão dividida, é impossível dissociar o maior benefício e a maior privação. Conseqüentemente, é impossível construir um conceito não-contraditório ou coerente do narcisismo, e, portanto, dar um sentido unívoco ao eu. É impossível falá-lo ou agi-lo, como "eu" e, segundo a expressão de Baudelaire, "sem-cerimônia". É o segredo do arco ou da corda instrumental (*neura*) conforme Filoctetes, conforme a paixão segundo Filoctetes: a criança é o problema, sempre, eis a verdade.

Refletindo bem, o oblíquo não parece ser a melhor figura para todos os procedimentos que tentei qualificar assim. Sempre me senti pouco à vontade com relação a essa palavra que utilizei, porém, com tanta freqüência. Mesmo se o fiz de maneira sobretudo negativa, antes para romper do que para prescrever, para evitar ou dizer que se deveria evitar, e com a qual, aliás, não se poderia deixar de evitar o enfrentamento ou o confronto direto, a abordagem imediata. Portanto, confissão ou autocrítica: dever-se-ia sorrir à hipótese da mais

hiperbólica *hybris*, a saber, a hipótese de que esse "leitor crítico" (*critical reader*) seria, em suma, um "leitor autocrítico" (*autocritical reader*) (crítica de si, mas crítica de quem, ao certo? A quem o refletido remeteria aqui?), um leitor que se porta e se transporta por si mesmo, sobretudo já não precisando de "mim" para isso, de um eu que, ele próprio, já não precisaria de ninguém para fazer todas as perguntas ou todas as objeções críticas que se queira. (Aliás, na sintaxe de "X: um leitor crítico", sempre será difícil saber quem é o leitor de quem, quem é o sujeito, quem é o texto, quem é o objeto, e quem oferece o que — ou quem — a quem.) Hoje, o que seria preciso criticar no oblíquo é provavelmente a figura geométrica, o compromisso ainda mantido com a primitividade do plano, da linha, do ângulo, da diagonal e, portanto, do ângulo reto entre a vertical e a horizontal. O oblíquo permanece como a escolha de uma estratégia ainda frustrada, obrigada a cuidar do mais urgente, um cálculo geométrico para desviar o quanto antes tanto a abordagem frontal quanto a linha reta: o caminho supostamente mais curto de um ponto a outro. Até sob sua forma retórica e nessa figura de figura que se chama a *oratio obliqua*, esse deslocamento parece ainda muito direto, linear, econômico, em suma, em conivência com o arco diagonal. (Alusão lateral ao fato de que um arco às vezes está *estendido* e também à paixão de Filoctetes; dizer que um arco está *estendido* pode significar, conforme o contexto, que sua corda está esticada e pronta para propulsar a arma, a saber, a flecha mortífera, ou

que ele é oferecido, dado, entregue, enviado; *handed on, over to*). Portanto, esqueçamos o oblíquo.

Seria uma maneira de não responder ao convite de David Wood e de todos os que ele representa aqui? Eu deveria responder-lhe? Vá saber. O que é um convite? O que é responder a um convite? Isso representa o que, para quem? Um convite deixa livre, sem o que se torna obrigação. Nunca deveria subentender: você tem obrigação de vir, você deve, é preciso. Mas o convite deve ser insistente, não indiferente. Nunca deveria subentender: você tem a liberdade de não vir e se não vier, azar, não importa. Sem a pressão de um certo desejo — que ao mesmo tempo diz "venha" e deixa ao outro, contudo, sua liberdade absoluta —, o convite imediatamente volta atrás e se torna inospitaleiro. Portanto, ele deve desdobrar-se e se redobrar ao mesmo tempo, ao mesmo tempo deixar livre e tomar como refém: golpe duplo, golpe redobrado. É possível um convite? Acabamos de vislumbrar as condições em que ele existiria, caso exista, e mesmo que exista, alguma vez se apresenta de fato como tal, atualmente?

Aquilo que vislumbramos do convite (e também do apelo em geral) aciona de um só "golpe" a lógica da resposta, da resposta ao convite e da resposta simplesmente. Aquele que meditar sobre a necessidade, a genealogia e, portanto, também sobre os limites do conceito de responsabilidade não pode deixar de se perguntar, a um dado momento, o que quer dizer "responder" e "*respon-*

siveness", palavra preciosa para a qual não encontro um equivalente preciso em francês. É de se perguntar se "responder" tem um oposto que consistiria, dando crédito ao senso comum, em não responder. É possível uma decisão a respeito do "responder" e da "*responsiveness*"?

Hoje, em muitos lugares, pode-se presenciar um esforço simpático e inquietante e dele participar: para restaurar a moral e sobretudo para tranqüilizar os que tinham sérios motivos para se inquietar a esse respeito. Certos espíritos, que acreditaram ter reconhecido em "A" Desconstrução, como se houvesse uma e uma única, uma forma moderna de imoralidade, de amoralidade ou de irresponsabilidade (etc.: discurso demasiadamente conhecido, gasto, mas que não acaba, não insistamos), outros, mais sérios, menos apressados, com melhor disposição para com A Dita Desconstrução, pretendem hoje o contrário. Eles desvendam sinais encorajantes e cada vez mais numerosos (às vezes, devo confessar, em alguns textos meus) que seriam testemunhas de uma atenção permanente, extrema, direta ou oblíqua, em todo caso cada vez mais intensa, com relação a essas coisas que se crê poder identificar sob os belos nomes de "ética", "moral", "responsabilidade", "sujeito" etc. Antes de voltar à não-resposta, seria preciso declarar, da maneira mais direta, que, se o *senso* do dever e da responsabilidade fosse respeitado, ele ordenaria o rompimento com esses dois moralismos, com essas duas restaurações da moral, incluindo aí, portanto, a re-moralização da

desconstrução, que parece naturalmente mais tentadora do que aquilo a que ela justamente se opõe, mas que corre o risco, a cada instante, de se tranqüilizar para tranqüilizar o outro, e de obsequiar o consenso com um novo sono dogmático. E que ninguém se apresse a dizer que é em nome de uma responsabilidade *mais alta* e de uma exigência moral mais intratável que se declara o pouco gosto, por desigual que seja, em relação a esses dois moralismos. Provavelmente, é sempre com base na afirmação de um certo excesso que se pode pressentir a imoralidade bem conhecida, até a hipocrisia recusativa dos moralismos, mas nada permite garantir que os melhores nomes ou as figuras mais justas para essa afirmação sejam a ética, a moral, a política, a responsabilidade, o sujeito. Aliás, seria moral e responsável agir moralmente porque se tem o *senso* justamente (sublinhemos também esta palavra) do dever e da responsabilidade? É evidente que não, isso seria fácil demais e, justamente, natural, programado pela natureza: é pouco moral ser moral (responsável etc.) porque se tem o *senso* da moral, da eminência da lei etc. (problema bem conhecido do "respeito" pela lei moral, ela própria "causa" do respeito no sentido kantiano, cujo interesse todo reside no paradoxo inquietante, gravado no cerne de uma moral incapaz de dar conta da inscrição, justamente, num afeto (*Gefühl*) ou numa sensibilidade, daquilo que não deve estar aí inscrito, ou que deve apenas impor o sacrifício de tudo o que obedeceria somente a essa inclinação sensível; sabe-se que o sacrifício e a oferenda

sacrificial estão no cerne da moral kantiana, sob seu nome (*Opferung, Aufopferung*); cf., por exemplo, *A crítica da razão prática*, L. I, capítulo III. O sacrificável aí pertence sempre à ordem do motivo sensível, do interesse secretamente "patológico", que, diz Kant, é preciso "humilhar" diante da lei moral; esse conceito da oferenda sacrificial, portanto do sacrifício em geral, supõe todo o aparato das distinções "críticas" do kantismo: sensível/inteligível, passividade/espontaneidade, *intuitus derivativus/intuitus originarius* etc; dá-se o mesmo com o conceito de *paixão*; o que se procura aqui, a paixão segundo Derrida,* seria um conceito não "patológico", no sentido kantiano, da paixão).

Portanto, tudo isso ainda continua aberto, suspenso, indeciso, questionável até mesmo para além da questão, e na verdade, para usar outra figura, absolutamente aporético. O que é a eticidade da ética? a moralidade da moral? O que é a responsabilidade? O que é o "o que é?" neste caso? etc. Essas questões são sempre urgentes. De certa maneira, devem continuar urgentes e sem resposta, em todo caso sem resposta geral e regulamentada, sem resposta, a não ser aquela que se liga singularmente, a cada vez, ao evento de uma decisão sem regra e sem vontade, no curso de uma nova prova do indecidível. Que ninguém se apresse a dizer que essas questões ou essas proposições *já* estão inspiradas por uma preocupação que se pode, com justiça, chamar de ética, moral, respon-

* No original, *la passion selon moi*. (N.T.)

sável etc. Por certo, ao assim falar ("Que ninguém se apresse... etc."), está-se dando armas aos funcionários da antidesconstrução, mas, afinal de contas, não é preferível à constituição de uma euforia consensual ou, pior ainda, de uma comunidade de desconstrucionistas tranqüilizadores, tranqüilizados, reconciliados com o mundo na certeza ética, na boa consciência, na satisfação do serviço prestado e na consciência do dever cumprido (ou, com heroísmo ainda maior, a cumprir)?

A não-resposta, portanto. Evidentemente, sempre será possível dizer, e com razão, que a não-resposta é uma resposta. Tem-se sempre, dever-se-ia ter sempre o direito de não responder, e essa liberdade faz parte da própria responsabilidade, isto é, da liberdade que se acredita dever sempre associar a ela. Deve-se ter sempre a liberdade de não responder a um apelo ou a um convite — e faz bem lembrar isso, lembrar-se da essência dessa liberdade. Aqueles que pensam que a responsabilidade ou o senso de responsabilidade seja algo bom, uma virtude primeira, até mesmo o próprio Bem estão convencidos, no entanto, de que é preciso responder sempre (por si, ao outro, perante o outro e perante a lei) e de que, aliás, uma não-resposta é sempre uma modalidade determinada no espaço aberto por uma responsabilidade inelutável. Portanto, nada mais haveria a dizer sobre a não-resposta? Sobre ela ou a seu respeito, senão em seu favor?

Apressemos o passo e, para tentar convencer mais depressa, tomemos um exemplo, quer seja

válido ou não, perante a lei. Qual exemplo? Este aqui. Com certeza, quando digo este exemplo, já digo mais e outra coisa, digo alguma coisa que ultrapassa *o tode ti*, o este do exemplo. O próprio exemplo, enquanto tal, ultrapassa tanto sua singularidade quanto sua identidade. É por isso que não há exemplo justamente quando houver apenas isso, é provável que já tenha insistido demais nisso, tomando exemplos diversos. Evidentemente, a exemplaridade do exemplo nunca é a exemplaridade do exemplo. Jamais teremos a certeza de pôr fim a essa velhíssima brincadeira de criança à qual se pegam todos os discursos, filosóficos ou não, que alguma vez interessaram às desconstruções, nem mesmo através da ficção performativa que consiste em dizer, relançando o jogo: "tomemos exatamente este exemplo".

Por exemplo, se respondo ao convite que me foi feito para responder aos textos aqui reunidos e que me dão a honra ou o obséquio de mostrar interesse por algumas de minhas publicações anteriores, não irei acumular as faltas e me conduzir, portanto, de maneira irresponsável, assumindo as más responsabilidades? Que faltas?

1. Inicialmente, confirmar uma situação, subscrevê-la e fazer como se me encontrasse à vontade num lugar tão estranho, como se no fundo eu considerasse normal ou natural tomar a palavra aqui, como se estivéssemos à mesa, no meio de 12 pessoas que, em suma, falam de "mim" ou se dirigem a "mim": "Eu", que, ao mesmo tempo, sou o décimo segundo, enquanto faço parte do grupo, um dentre outros, mas também, já, assim redobrado ou desdobrado, o décimo terceiro, enquanto não sou um exemplo dentre outros na série dos 12, o que eu pareceria se pretendesse responder a todos estes homens e a esta mulher ao mesmo tempo, se pretendesse *começar por responder*, negligenciando, assim, a estratégia tão sábia e tão singular, tão generosa e tão pouco complacente ao mesmo tempo, tão sobredeterminada, de cada um dos 11 ou 12 discursos? Ao falar por último, ao mesmo tempo como conclusão e introdução, não vou correr o risco insensato nem tomar a atitude odiosa que consistiria em tratar todos estes pensadores como discípulos, ou mesmo apóstolos, dentre os quais alguns seriam meus preferidos, e outros, malvados traidores em potencial? Quem seria Judas aqui? O que deve fazer alguém que não quer ser e que sabe não ser (mas como ter certeza dessas coisas e como se subtrair a essas matrizes?) nem um apóstolo (*apostolos*, um enviado de Deus) nem Jesus nem Judas? Pois, ao contar o número dos participantes reunidos, exatamente 12 (ainda se espera alguém?), e depois ao notar as palavras "*oblique offering*" e "paixão" na carta, veio-me um pouco tarde a dúvida de que David Wood talvez

fosse o encenador perverso de um mistério — e de que a "*oblique offering*", que não era menos sua do que minha, tinha de fato um sabor irônica e sarcasticamente eucarístico (nenhum vegetariano — conheço pelo menos dois entre os convivas — nunca poderia romper com o caráter sublime do canibalismo místico): o "este é meu corpo, ele vos é dado, guardai-o em memória de mim" não é o dom mais oblíquo? Não é o que comentei durante o ano, em *Glas* ou em seminários recentes, sobre o "comer-o-outro" e a "retórica do canibalismo"? Razões em demasia para não responder. Isto não é uma Ceia, e a amizade irônica que nos reúne consiste em sabê-lo, mesmo olhando de soslaio, com um "*squinty eye*", para o canibalismo enlutado.

2. Se eu respondesse de fato, estaria colocando-me na situação de alguém que se sente *capaz de responder*: ele tem resposta para tudo, pretende estar em condições de responder a todos, a todas as questões, a toda objeção ou crítica; não percebe que cada um dos textos aqui reunidos tem a própria força, a própria lógica, a própria estratégia singular, que seria preciso reler tudo, reconstituir a obra e o trajeto, os motivos e os argumentos de cada um, a tradição discursiva e os numerosos textos preparados etc.

Pretender fazer tudo isso, e fazê-lo em algumas páginas, dependeria de uma *hybris* e de uma ingenuidade sem fundamento — e, de início, de uma flagrante falta de respeito pelo discurso, pelo trabalho e pela oferenda do outro. Razões em demasia para não responder.

3. Vislumbramos, desses dois argumentos, que uma certa *não-resposta* pode ser testemunha dessa polidez (sem regra) da qual falávamos acima e, por fim, do respeito pelo outro, quer dizer, também de uma exigência de responsabilidade. Talvez se diga que a não-resposta seja a melhor resposta, que ela ainda seja uma resposta e um sinal de responsabilidade. Talvez. Aguardemos, todavia. De qualquer modo, pensa-se no orgulho, na complacência, na segurança elementar que haveria ao responder, quando a boa educação ensina às crianças que não devem "responder" (em todo caso, no sentido e na tradição dos bons modos franceses) quando os adultos se dirigem a elas fazendo-lhes repreensões ou críticas; de qualquer modo, não lhes fazem perguntas.

4. A arrogância presunçosa de que *não se dará jamais resposta alguma* não se baseia apenas no fato de que ela pretende se medir pelo discurso do outro, situá-lo, compreendê-lo e até circunscrevê-lo, respondendo, assim, *ao* outro e *perante* o

outro. O respondão supõe, tanto com leviandade quanto com arrogância, que pode responder ao outro e perante o outro porque, antes de mais nada, ele é capaz de responder *por si* e por tudo que pôde fazer, dizer ou escrever. Responder por si seria aqui ter a presunção de saber tudo que se pôde fazer, dizer ou escrever, reuni-lo numa síntese significativa e coerente, assinalá-lo com uma única e a mesma chancela (sejam quais forem o gênero, o lugar ou a data, a forma discursiva, a estratégia contextual etc.), colocar que o mesmo "penso" acompanha todas as "minhas" representações, que formam, elas próprias, um tecido sistemático, homogêneo e subjetivável de "teses", "temas", "objetos", "narrações", "críticas" ou "avaliações", cuja memória total e intacta algum "eu" teria, cujas premissas e conseqüências todas algum "eu" conheceria etc.; seria também presumir que a desconstrução seja da mesma ordem que a crítica cujo conceito e cuja história ela desconstrói. Por certo, nunca se desencorajarão tantas ingenuidades dogmáticas, porém são razões a mais para não responder, para não fazer como se fosse possível responder ao outro, perante o outro e por si. A réplica será: certamente, mas então a não-resposta ainda é uma resposta, a mais educada, a mais modesta, a mais cautelosa,

a mais respeitosa — com relação a outrem e à verdade. A não-resposta seria ainda uma forma respeitável de polidez e de respeito, uma forma responsável do exercício atento da responsabilidade. De qualquer modo, isso confirmaria que não se pode ou não se deve não responder. Não se pode, não se deve nada responder. O dever e o poder estão co-implicados aqui de forma estranha. Talvez. Aguardemos um pouco.

Seguindo os quatro argumentos precedentes, eu evitaria as faltas (faltas de cortesia, faltas morais etc.) não respondendo, respondendo de forma elíptica, respondendo de forma oblíqua. Eu teria dito a mim: é melhor, é mais justo, é mais decente, mais moral também, não responder, mais respeitoso com relação ao outro, mais responsável perante o imperativo do pensamento crítico, hipercrítico e sobretudo "desconstrutivo", que exige ceder o menos possível aos dogmas e às pressuposições. Mas então, se eu seguisse todas essas boas razões e se, acreditando ainda que a não-resposta seja a melhor resposta, decidisse não responder, correria riscos ainda maiores.

Quais?

1. De início, primeira injúria ou injustiça, parecer não levar suficientemente a sério as pessoas e os textos que aqui se oferecem, manifestar com relação a eles

uma ingratidão inadmissível e uma indiferença censurável.

2. Em seguida, explorar as "boas razões" para não responder a fim de fazer um uso ainda estratégico do silêncio: pois há uma arte da não-resposta ou da resposta diferida que é uma retórica da guerra, uma artimanha polêmica. O silêncio polido pode se tornar a arma mais insolente e a ironia mais mordaz. Sob o pretexto de esperar até que se tenha relido, meditado, trabalhado para começar a responder com seriedade (o que seria de fato necessário e poderia levar uma eternidade), a não-resposta como resposta adiada ou como resposta iludível, até mesmo absolutamente elíptica, sempre pode colocar confortavelmente ao abrigo de qualquer objeção. E, sob o pretexto de não se sentir capaz de responder *ao* outro e *por* si, não se estará minando, na teoria e na prática, o conceito de responsabilidade, na verdade a própria essência do *socius*?

3. Ao justificar a não-resposta por meio de todos esses argumentos, ainda se faz referência a regras, a normas gerais; desobedece-se, portanto, ao princípio de cortesia e de responsabilidade que lembrávamos acima: nunca se acreditar desobrigado de qualquer dívida e, por isso, nunca agir simplesmente de acordo com

uma regra, conforme o dever nem mesmo *por dever*, ainda menos "por cortesia". Nada seria mais imoral e mais grosseiro.

4. Nada seria pior do que substituir uma resposta insuficiente, por certo, mas testemunha ainda de um esforço sincero, modesto, acabado, resignado, por um interminável discurso. Este fingiria oferecer, em vez de uma resposta ou de uma não-resposta, um performativo mais ou menos performante e mais ou menos metalingüístico sobre todas essas questões, não-questões ou não-respostas. Uma operação desse tipo ficaria exposta às críticas mais justificadas, ofereceria seu corpo e entregaria, como que em sacrifício, o corpo mais vulnerável aos corpos mais justos. Pois sofreria de um *duplo* defeito, acumularia duas faltas aparentemente contraditórias: 1. a pretensão de mestria ou de sobrevôo (meta-lingüístico, meta-lógico, meta-metafísico etc.), e 2. o tornar-se-obra de arte (performance ou performativo literário, ficção, obra), jogo estetizante de um discurso do qual se esperava uma resposta séria, pensante ou filosófica.

III

O que fazer então? É impossível responder aqui. É impossível responder à questão sobre a resposta. É impossível responder à questão por meio da qual nos perguntamos precisamente se é preciso responder ou não responder, se é necessário, possível ou impossível. Essa aporia sem fim nos imobiliza, porque nos ata duplamente (devo e não devo, devo não, é necessário e impossível etc.). Num mesmo lugar, sobre o mesmo dispositivo, eis aqui as mãos atadas ou pregadas. O que fazer? Mas também o que acontece, uma vez que isso não impede que se fale, que se continue a descrever a situação, que haja a tentativa de se fazer ouvir? Qual a natureza dessa linguagem, uma vez que ela não pertence mais, simplesmente, nem à questão nem à resposta cujos limites acabamos de verificar e ainda estamos verificando? Em que consiste essa verificação, que não acontece sem algum sacrifício? Chamar-se-á a isso testemunho,

em um sentido que não seria esgotado nem pelo martírio nem pelo atestado nem pelo testamento? E com a condição de que, como qualquer testemunho, isso não seja redutível, precisamente, à verificação, à prova ou à demonstração, em uma palavra, ao saber?

Dentre outras coisas, para voltar ao início da cena, verificamos que o analista, aquele a quem havíamos dado esse nome, não mais pode descrever ou objetivar o desenrolar programado de um rito, menos ainda de uma oferenda sacrificial. Ninguém quis desempenhar o papel do sacrificável ou do sacrificante, e todos os *agentes* (padres, vítimas, participantes, espectadores, leitores), além de se *recusarem a agir*, mesmo se quisessem fazer os gestos prescritos seriam detidos diante de ordens contraditórias. E não é apenas a uma sociedade religiosa que ocorre ter sua identidade ameaçada; é a uma sociabilidade filosófica, enquanto supõe a ordem (de preferência circular) do apelo, da pergunta e da resposta. Alguns dirão que é o próprio princípio da comunidade que assim se vê exposto à disrupção. Outros dirão que a ameaça de disrupção nada ameaça, que ela sempre foi a origem institutiva ou constitutiva do laço religioso ou filosófico, do laço social em geral: a comunidade vive ou se alimenta dessa vulnerabilidade, e é bem isso. Se o analista, de fato, encontra limites ao seu trabalho de objetivação científica, é bastante normal: ele é parte interessada do processo que desejaria analisar, pode virtualmente aí desempenhar (quer dizer, também aí arremedar) todos os

papéis. Esse limite dá positivamente a condição de sua inteligência, de sua leitura, de suas interpretações. Mas qual seria a condição dessa condição? Ela consiste em que o próprio *leitor crítico* esteja exposto *a priori* e sem fim a alguma *leitura crítica*.

O que pode escapar a essa verificação sacrificial, assegurando assim o próprio espaço *deste discurso, por exemplo*? Nenhuma questão, nenhuma resposta, nenhuma responsabilidade. Digamos que há um segredo aí. Testemunhemos: *há segredo aí*. Por hoje ficaremos neste ponto, mas não sem algum exercício de andar apofático sobre a essência e a existência de um tal segredo. O apofático aqui não diz respeito necessariamente à teologia negativa, apesar de também torná-la possível. Aquilo que tentamos pôr à prova é a possibilidade, na verdade, a impossibilidade de que qualquer testemunho fique seguro de si mesmo, enunciando-se sob esta forma e nesta gramática: "Testemunhemos que..."

Testemunhamos um segredo sem conteúdo, sem conteúdo separável de sua experiência performativa, de seu traçado performativo (não diremos seu *enunciado* performativo ou de sua *argumentação proposicional*; e reservamos diversas questões sobre a performatividade em geral).

Digamos, portanto: *há segredo aí*. Não se trataria de um segredo técnico ou artístico reservado a qualquer um, tal como um estilo, uma artimanha, a assinatura do talento ou a marca de

gênio, esse *savoir-faire* que se acredita incomunicável, intransmissível, não-ensinável, inimitável. Não se trataria tampouco desse segredo psicofísico, arte escondida nas profundezas da alma humana da qual fala Kant quando se refere ao esquematismo transcendental e à imaginação (*eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele*).

Há segredo aí. Não se trataria de um segredo como representação dissimulada por um sujeito consciente nem sequer do conteúdo de uma representação inconsciente, algum motivo secreto ou *misterioso* que o moralista[11] ou o psicanalista teria a arte de detectar, em outras palavras, de des-mistificar. Esse segredo nem mesmo seria da ordem da subjetividade absoluta, conforme o sentido pouco ortodoxo, a respeito de uma história da metafísica, que Kierkegaard atribui à *existência* e a tudo que resiste ao conceito ou engana o sistema, tanto quanto a dialética hegeliana. Esse segredo não pertenceria a nenhuma das fases (estética, ética, religiosa *a* ou *b*) distinguidas por Kierkegaard. Ele não seria nem sacro nem profano.

Há segredo aí. Porém, levando em conta o que acabamos de sugerir, o estar-aí do segredo não concerne mais ao privado do que ao público. Não é uma interioridade privada que seria preciso desvendar, confessar, declarar, isto é, pela qual seria preciso responder ao prestar contas e tematizar às claras. Quem alguma vez avaliaria o grau exato de uma tematização para julgá-la, enfim, suficiente? E há violência pior do que aquela que

consiste em requerer a resposta, em exigir que se *preste contas* de tudo e, além disso, de preferência *tematicamente?* Pois esse segredo não é fenomenalizável. Nem fenomenal nem numenal. Não mais que a religião, estejamos certo disso, a filosofia, a moral, a política ou o direito não podem aceitar o respeito incondicional a esse segredo. Essas instâncias são constituídas como instâncias próprias do pedido de contas, isto é, de respostas, de responsabilidades assumidas. É provável que admitam às vezes segredos condicionais (o segredo da confissão, o segredo profissional, o segredo militar, o segredo de fabricação, o segredo de Estado). Mas o *direito ao segredo*, em todos esses casos, é um direito condicional. Pois neles o segredo é compartilhável e limitado pelas condições dadas. O segredo se torna simplesmente um *problema*. Pode e deve ser declarado em outras condições. Em todo lugar onde são requeridas uma resposta e uma responsabilidade, o direito ao segredo torna-se condicional. Não há segredo, apenas problema para esses saberes que são, nesse caso, não apenas a filosofia, a ciência e a técnica, mas também a religião, a moral, a política e o direito.

Há segredo. Ele não concerne nem àquilo a que uma religião revelada (a saber, um mistério da paixão) *inicia* ou àquilo que ela *revela* nem a uma douta ignorância (numa confraria cristã praticando uma espécie de teologia negativa), nem ao conteúdo iniciático de uma doutrina esotérica (por exemplo, numa comunidade pitagórica, pla-

tônica ou neoplatônica). Em todo caso, não se reduz a eles, pois os torna possíveis. O segredo não é místico.

Há segredo. Mas ele não se dissimula. Heterogêneo em relação ao escondido, ao obscuro, ao noturno, ao invisível, ao dissimulável, até mesmo ao não-manifesto em geral, ele não é desvendável. Permanece inviolável até quando se acredita tê-lo revelado. Não que se esconda para sempre numa cripta indecifrável, ou atrás de um véu absoluto. Simplesmente excede o jogo do vendar/desvendar: dissimulação/revelação, noite/dia, esquecimento/anamnésia, terra/céu etc. Portanto, não pertence à verdade, nem à verdade como *homoiosis* ou adequação, nem à verdade como memória (*Mnêmosynè, aletheia*), nem à verdade dada, nem à verdade prometida, nem à verdade inacessível. Sua não-fenomenalidade não tem relação, nem mesmo negativa, com a fenomenalidade. Sua reserva não é mais da ordem da intimidade que gostamos de chamar secreta, do muito próximo ou muito próprio que aspira ou inspira tantos discursos profundos (o *Geheimnis* ou, mais rico ainda, o inesgotável *Unheimliche*).

Com certeza, poder-se-ia dizer esse segredo sob outros nomes, quer sejam achados, quer sejam dados a ele. Aliás, isso acontece a cada instante. Ele permanece secreto sob todos os nomes e é sua irredutibilidade ao próprio nome que o faz secreto, até quando *on fait la verité* a seu respeito, conforme a expressão tão original de Agostinho. O segredo é que aqui ele é chamado segredo,

colocando-o, por uma vez, em relação com todos os segredos que têm o mesmo nome, mas que não se reduzem a ele. O segredo seria também a homonímia, não tanto um recurso oculto da homonímia, mas a possibilidade funcional da homonímia ou da *mimesis*.

Há segredo. Pode-se sempre falar dele, e isso não basta para rompê-lo. Pode-se falar dele ao infinito, contar histórias a seu respeito, dizer todos os discursos que ele prepara e as histórias que desencadeia ou encadeia, pois muitas vezes o segredo faz pensar em histórias secretas e até desperta o gosto por elas. O segredo permanecerá secreto, mudo, impassível como a *khôra*, como *Khôra*, estranho a qualquer história, tanto no sentido de *Geschichte* ou de *res gestae* quanto no sentido de saber e de relato histórico (*epistémè, historia rerum gestarum*), a qualquer periodização, a qualquer epocalização. Ele se cala, não para deixar uma palavra na reserva ou na retaguarda, mas porque permanece estranho à palavra, sem que se possa dizer, sintagma distinto, "o segredo é o que, na palavra, é estranho à palavra". Ele não está na palavra tanto quanto é estranho a ela. Não responde à palavra, não diz "eu, o segredo", não corresponde, não responde: nem por ele nem a ninguém nem perante seja quem for ou perante seja o que for. Não-resposta absoluta, à qual nem mesmo se poderia pedir a conta ou um adiantamento por conta, dar recibo, desculpas ou "*discounts*", tantas artimanhas, sempre, para envolvê-lo num *processo* filosófico, ético, político, jurídico

etc. O segredo não dá lugar a processo algum. Nem mesmo é um "efeito de segredo". Ele pode dar-lhe lugar na aparência (e até o faz sempre); pode se prestar a isso; mas nunca se rende a isso. A ética da discussão sempre pode não o respeitar (ela lhe deve respeito, embora isso pareça difícil ou contraditório, pois o segredo é intratável), mas nunca o submeterá. Aliás, discussão alguma seria aberta ou desenvolvida sem ele. Quer o respeitemos, quer não, o segredo fica lá, impassível, a distância, fora de alcance. No que não se pode deixar de respeitá-lo, quer desejemos, quer não, quer saibamos, quer não.

Aí não há mais tempo nem lugar.

Uma confidência, para terminar. Talvez eu apenas quisesse confiar ou confirmar meu gosto (provavelmente incondicional) pela literatura, mais precisamente, pela escritura literária. Não que eu ame a literatura em geral nem que a prefira ao que quer que seja, por exemplo, como pensam muitas vezes aqueles que não discernem por fim nem uma nem outra com relação à filosofia. Não que eu queira reduzir tudo a ela, e menos ainda a filosofia. No fundo, passo sem a literatura, de fato, com bastante facilidade. Se precisasse me retirar para uma ilha, no fundo seriam os livros de história, de memórias que provavelmente levaria comigo e que leria à minha maneira, talvez para deles fazer literatura, a menos que fosse o inverso, e isso seria verdadeiro a respeito dos outros livros (arte, filosofia, religião, ciências humanas ou naturais, direito etc.). Entretanto, se, sem amar a

literatura em geral e por ela mesma, amo alguma coisa *nela* que não se reduz de modo algum a uma qualidade estética, a uma fonte de fruição formal, isso seria *em lugar do segredo*. Em lugar de um segredo absoluto. Aí estaria a paixão. Não há paixão sem segredo, este segredo, mas não há segredo sem paixão. *Em lugar do segredo*: aí, entretanto, onde tudo está dito e o resto nada mais é senão o resto, nem mesmo literatura.

Já me aconteceu com freqüência insistir na necessidade de distinguir entre a literatura e as belas-letras ou a poesia. A literatura é uma invenção moderna, inscreve-se em convenções e instituições que, retendo apenas esse traço, asseguram-lhe em princípio o *direito a dizer tudo*. A literatura liga, assim, seu destino a uma determinada não-censura, ao espaço da liberdade democrática (liberdade de imprensa, liberdade de opinião etc.). Não há democracia sem literatura, não há literatura sem democracia. Sempre é possível não querer saber nem de uma nem da outra, mas ninguém deixa de passar sem elas sob qualquer regime; é possível não as considerar, nem uma nem a outra, como bens incondicionais e direitos indispensáveis. Mas não é possível, em caso algum, dissociá-las uma da outra. Nenhuma análise seria capaz disso. Cada vez que uma obra literária é censurada, a democracia corre perigo, e todo mundo está de acordo quanto a isso. A possibilidade da literatura, a autorização que uma sociedade lhe dá, o fato de levantar suspeitas ou terror a seu respeito, tudo isso vai junto — politicamente — com o direito

ilimitado de fazer todas as perguntas, de suspeitar de todos os dogmatismos, de analisar todas as pressuposições, quer as da ética, quer as da política de responsabilidade.

Mas essa autorização para dizer tudo constitui, de modo paradoxal, o autor em autor não-responsável perante seja quem for, nem mesmo perante si, pelo que dizem e fazem, por exemplo, as pessoas ou os personagens de suas obras, portanto, pelo que se admite que ele próprio tenha escrito. Essas "vozes" falam, deixam ou evocam — até nas literaturas sem ninguém e sem personagem. Essa autorização para dizer tudo (que vai junto, entretanto, com a democracia como hiper-responsabilização aparente do "sujeito") reconhece um direito à não-resposta absoluta, lá onde não poderia ser o caso de responder, de poder ou de dever responder. Essa não-resposta é mais originária e mais secreta do que as modalidades do poder e do dever, pois no fundo é heterogênea a elas. Há uma condição hiperbólica da democracia aí que parece contradizer um certo conceito determinado e historicamente limitado da mencionada democracia, aquele que a liga ao conceito de sujeito calculável, contável, imputável, responsável e devendo — responder, devendo — dizer a verdade, devendo testemunhar segundo a fé jurada ("toda a verdade, nada além da verdade"), perante a lei, devendo desvendar o segredo, exceto no caso de algumas situações determináveis e regulamentadas pela lei (confissão, segredo profissional do médico, do psicanalista ou do

advogado, segredo da Defesa nacional ou segredo de Estado em geral, segredo de fabricação etc.). Essa contradição indica também a tarefa (tarefa do pensamento, tarefa teórico-prática também) para toda democracia vindoura.

Há na literatura, no segredo *exemplar* da literatura, uma chance de dizer tudo sem tocar no segredo. Quando se permitem todas as hipóteses, sem fundamento e até o infinito, sobre o sentido de um texto ou as intenções finais de um autor, cuja pessoa não é mais representada do que não-representada por um personagem ou por um narrador,[12] por uma frase poética ou ficcional, que se separam de sua fonte presumida e permanecem assim au secret,* quando já não faz mais sentido decidir sobre um segredo por trás da superfície de uma manifestação textual (essa é uma situação que chamo texto ou rastro), quando é o apelo desse segredo que remete, entretanto, a uma coisa ou a outra, quando é isso mesmo que mantém nossa paixão na expectativa e nos prende um ao outro, então o segredo nos apaixona. Mesmo se não houver segredo, se ele não existir, oculto atrás do que quer que seja. Mesmo se o segredo não for secreto, mesmo se jamais houver existido um segredo, um único segredo. Nem um.

Será possível algum dia acabar com a obliqüidade? O segredo, se é que existe, não se oculta no desvio de um ângulo, não se expõe a um sexto

* A expressão significa "estar encarcerado em segurança", no *secret*, isto é, na parte da prisão completamente isolada do exterior. (N.T.)

sentido ou a um olhar suspeito. Ele não se vê, pura e simplesmente. Não mais que uma palavra. Desde que haja palavra, e isso pode ser dito a respeito do rastro em geral, e da chance que ele representa, a intuição, ela mesma, direta não tem mais chance alguma. Pode-se denunciar, acabamos de fazê-lo, a palavra "oblíquo", não se pode negar a indireção destinerrante, desde que haja rastro. Ou, se vocês preferirem, apenas se pode negá-lo.

Sempre é possível procurar persuadir o segredo, fazê-lo dizer coisas, fazer crer que há ou que não há segredo aí. Pode-se mentir, enganar, seduzir, servindo-se dele. Pode-se brincar com o segredo como se fosse um simulacro, um chamariz ou um estratagema a mais. Como se fosse um "efeito". Pode-se alegá-lo como um recurso inexpugnável. Pode-se tentar ganhar, assim, um poder fantasmático sobre o outro. Isso acontece todos os dias. Mas o próprio simulacro atesta ainda uma possibilidade que o ultrapassa. Não o ultrapassa em direção a alguma comunidade ideal, mas antes em direção a uma solidão sem qualquer medida em comum com a de um sujeito isolado, de um solipsismo do *ego* cuja esfera de pertinência (*Eigentlichkeit*) daria lugar a alguma apresentação analógica do *alter ego* e a alguma gênese constituinte da intersubjetividade (Husserl), ou com a de uma *Jemeinigkeit* do *Dasein* cuja solidão, diz-nos Heidegger, é ainda uma modalidade do *Mitsein*. A solidão, o outro nome do segredo do qual o simulacro ainda presta testemunho, não é nem da consciência, nem do sujeito, nem do *Dasein*,

nem mesmo do *Dasein* em seu poder-ser autêntico, cujo testemunho ou atestado Heideger analisa (*Bezeugung*, cf. *Sein und Zeit*, parágrafos 54 e seguintes). Ela os torna possíveis, mas o que ela torna possível não põe fim ao segredo. Este não se deixa levar nem encobrir pela relação com o outro, pelo estar-com ou por alguma forma de "laço social". Embora os torne possíveis, ele não responde a isso, ele é o que não responde. Nenhuma *responsiveness*. Será isso chamado a morte? A morte dada? A morte recebida? Não vejo razão alguma para não chamar isso a vida, a existência, o rastro. E não o contrário.

Portanto, se o simulacro ainda é testemunha de uma possibilidade que o ultrapassa, essa ultrapassagem resta, ela (é) *o resto, ela o resta*, embora justamente não se possa confiar aqui em nenhum testemunho determinável, nem em qualquer valor garantido do testemunho, em outras palavras, como o nome indica, na história de nenhum *martírio (martyria)*. Pois jamais se reconciliará — é impossível e não se deve fazê-lo — o valor de um testemunho com o do saber ou o da certeza. Jamais se reduzirá — é impossível e não se deve fazê-lo — um ao outro.

Eis que resta, segundo Derrida,* a solidão absoluta de uma paixão sem martírio.

julho de 1991

* , No original, *selon moi.* (N.T.)

Notas

1. O que *o narrador* sugere de fato a respeito da análise e do analista em *A carta roubada*, mas sobretudo nas primeiras páginas de *Os crimes da rua Morgue*? Para conferir a maior acuidade ao conceito *não-regular* do analista, ele faz pensar que este último deveria agir além do cálculo, até mesmo além da regra: "No entanto, calcular não é o mesmo que analisar. [...] Mas nos casos que se encontram fora dos limites das simples regras é que se revela a habilidade do analista. Este faz, *em silêncio* (*in silence*, eu, J.D., sublinho), um grande número de observações e inferências. Seus companheiros talvez façam outro tanto [...] Verificar-se-á, com efeito, que o homem engenhoso é sempre imaginoso, enquanto que o verdadeiramente imaginativo não deixa jamais de ser analítico." (Edgar Allan Poe — *Antologia de contos de Edgar Allan Poe*, Tradução de Brenno Silveira, 1ª edição, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1959, pp. 63-66. [*"Yet to calculate is not in itself to analyze.* [...] *But it is in matters beyond the limits of mere rules that the skill of the analyst is evinced. He makes, in silence, a host of observations and inferences. So, perhaps do his companions.* [...] *It will be found, in fact, that the ingenious are always fanciful, and the truly imaginative never otherwise than analytic"*].) Em *A carta roubada*, Dupin cita Chamfort e denuncia como uma *"sottise"* a *"convention"* segundo a qual a razão matemática seria *"a razão par excellence* [*the reason par excellence*]", e como uma "trapaça científica" propriamente *francesa* a aplicação do termo "análise" apenas às "operações algébricas". Notemos logo, uma vez que este será nosso tema, que essas trocas entre o narrador e Dupin acontecem *em segredo*, num "lugar secreto". Como eles, com eles, estamos *"au secret"**, como se diz em francês, e *"dans le secret"*, o que não quer dizer que saibamos seja o que for. Pelo menos, e precisamente, é o que o narrador (nos) *diz*, na forma escrita e publicada por Poe: o segredo é *dito* duas vezes (até o endereço é dado: *"numa modesta livraria da rua Montmartre"* [*"at an obscure library in the rue Montmartre"*], depois *"num recanto desolado e retirado do Faubourg St. Germain"* [*"in a retired and desolate portion of the Faubourg St. Germain"*], depois *"em sua pequena biblioteca ou gabinete de leitura, rua Dunôt, 33"* [*"in his little back library, or book-closet, nº 33, Rue Dunôt, Faubourg St. Germain"*]) sem que por isso o próprio segredo tenha sido sequer arranhado em momento algum. E isto porque se trata de rastro, e no rastro do discurso, e no discurso de inscrição, de transcrição ou, se quisermos seguir a convenção, de escrita e na escrita de literatura, e na literatura de ficção, e na ficção de narração, e colocado na boca de um narrador ao qual, por todas essas razões acumuladas, nada nos obriga a dar crédito. Que um segredo possa ser declarado sem ser desvendado, em outras palavras, que o segredo seja manifesto, eis o que há (*es gibt*) e resta sempre a traduzir, aqui mesmo etc.

* A expressão correspondente em português é *"estar por dentro do assunto"*. (N.T.)

2. "Interessou-me profundamente a pequena história de família que ele me contou pormenorizadamente, com toda a franqueza com que um francês fala quando ele próprio é o tema da conversa." (*Idem*, p. 66) *"Je fus profondément intéressé par sa petite histoire de famille, qu'il me raconta minutieusement avec cette candeur et cet abandon — ce sans-façon du moi, — qui est le propre de tout Français quand il parle de ses propres affaires."* (*Oeuvres Complètes de Edgar Allan Poe*, Traduction de Baudelaire, Bibliothèque de la Pléiade, Y.-G. Le Dantec (dir.), p. 11) (*"I was deeply interested in the little family history which he detailed to me with all the candor which a Frenchman indulges whenever mere self is the theme"*.) Será suficiente falar francês, ter aprendido a falar francês, ser ou ter se tornado cidadão francês para se apropriar daquilo que é, conforme a tradução tão pessoal de Baudelaire — tradução mais apropriante que apropriada —, *"le propre de tout Français"*?

3. *On devrait ne pas devoir* [difícil de traduzir para o inglês, mas fiz por gosto: deixar o francês no texto], mesmo se fosse por economia, fazer aqui a economia de uma análise lenta, indireta, incerta daquilo que, em *certas* áreas lingüísticas e culturais determinadas (*certas*, portanto, não todas e nem todas igualmente), enraíza o dever na dívida. Antes que nos engajemos nisso, não podemos distrair-nos de um sentimento sobre o qual é difícil saber se é ou não condicionado por uma língua ou uma cultura. Provavelmente é mais que um sentimento (no sentido mais comum do termo, no sentido da sensibilidade e do "patológico" de que Kant fala), mas *sentimos* bem este paradoxo: um gesto permaneceria *amoral* (permaneceria aquém da afirmação doadora ilimitada, incalculável ou incalculante, sem reapropriação possível, pela qual se deve medir a eticidade ou a moralidade da ética), se tivesse sido realizado por *dever* no sentido de "dever de restituição", por um dever que se reduziria à quitação de uma dívida, por um dever como dever-devolver aquilo que foi emprestado ou tomado emprestado. A moralidade pura deve exceder todos os cálculos, conscientes ou inconscientes, todas as pretensões, todos os projetos de restituição ou de reapropriação. Este mesmo sentimento nos *diz*, talvez sem nada *ditar*, que é preciso ir além do dever, pelo menos do *dever como dívida*: o dever nada deve, ele deve nada dever, em todo caso, ele deveria nada dever. Mas há um dever sem dívida? Como ouvir, como traduzir um *dizer* que nos diz que um dever deve nada dever para ser, ou fazer aquilo que ele deve ser, ou aquilo que deve fazer, isto é, um dever, seu dever? Aqui se anuncia uma ruptura discreta e silenciosa com a cultura e a linguagem, e isso é, isso seria *este* dever.
Mas se a dívida, a *economia da dívida*, continua a assombrar todo dever, então diremos que o dever pede que se aja além do dever? E que, entre estes dois deveres, nenhuma medida em comum deve resistir ao imperativo doce, mas *intratável* do primeiro? Agora, quem demonstraria alguma vez que esta assombração da dívida pode ou deve jamais parar de inquietar o sentimento do dever? Esta inquietude não deve nos prevenir indefinidamente contra a boa consciência? Ela não nos dita o primeiro ou o último dever? É aqui que a consciência e o conhecimento

etimológico-semânticos são indispensáveis, embora não devam ter, enquanto tais, a última palavra. Devemos nos contentar aqui com referências indicativas (*aqui* estabelece a regra: um lugar, um certo número limitado de páginas, um certo tempo, um *deadline*, sim, o tempo e o espaço regrados de uma cerimônia misteriosa). Dever-se-ia cruzar estas referências entre si e tentar, se possível, colocá-las em rede. Uma trajetória muito acidentada provocaria idas e voltas, por exemplo, entre a determinação do dever em *A crítica da razão prática* ou *Os fundamentos da metafísica dos costumes*, a determinação da dívida e da culpabilidade na metafísica kantiana do direito, a meditação de *Sein und Zeit* sobre o "testemunho" (*Bezeugung*), o apelo (*Ruf*) e o "*Schuldigsein*" originário e, por exemplo, a *Segunda dissertação* de *A genealogia da moral* sobre "a culpa" (*Schuld*), a "*má consciência*" (*Schlechtesgewissen*) e o que se lhes assemelha (*und Verwandtes*). Nietzsche começa (parágrafo 2) por relembrar aí "a longa história da origem da *responsabilidade*" (*die lange Geschichte von der Herkunft der Verantwortlichkeit*) e pergunta (parágrafo 4) se "estes genealogistas da moral sequer suspeitaram, ao menos em sonho, que, por exemplo, o conceito moral essencial de 'culpa' (*zum Beispiel jener moralische Hauptbegriff 'Schuld'*) tem sua origem no conceito inteiramente material de 'dívida' (*Schulden*)". No mesmo movimento, Nietzsche relembra (parágrafo 6) o caráter de crueldade (*Grausamkeit*) do imperativo categórico para o "velho Kant". Freud não estaria longe, em *Totem e tabu*, sobre as religiões do pai e as religiões do filho, sobre a origem do remorso e da consciência moral, sobre os sacrifícios e as condenações que elas supõem, sobre o advento da lei confraternal (digamos de um *determinado conceito* da democracia).

Idas e voltas acidentadas, portanto, entre todos estes textos já canônicos e meditações de um tipo aparentemente diferente, mas na verdade muito próximos — e mais próximos de nosso tempo, por exemplo, das proposições mais recentes de Émile Benveniste (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (I), Paris, Minuit, 1969, capítulo 16: "*Prêt, emprunt et dette*") ou de Charles Malamoud (*Lien de vie, noeud mortel. Les représentations de la dette en Chine, au Japon et dans le monde indien*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1988). Ainda que de modo mais oblíquo, duas citações explicarão melhor a direção na qual deveríamos, mas não podemos engajar-nos aqui. Uma de Benveniste (*Oeuvres Complètes*, pp. 185-186), a outra de Malamoud (*Oeuvres Complètes*, pp. 7, 8, 13, 14). Cada uma delas iria se prolongar bastante, com certeza, na obra destes dois autores.

1. Benveniste: "O sentido do latim *dēbēo* 'dever' parece resultar da composição do termo em *dē* + *habeō*, composição que não deixa qualquer dúvida, uma vez que o perfeito em latim arcaico é ainda *dēhibuī* (por exemplo, em Plauto). O que quer dizer *debeo*? A interpretação corrente é 'ter alguma coisa (que se segura) de alguém': é muito simples, talvez demais. Pois uma dificuldade se apresenta de imediato: não se pode explicar a construção com o dativo, *debere aliquid alicui*.

Em latim, ao contrário do que poderia parecer, *debere* não constitui a expressão própria para 'dever', no sentido de 'ter uma dívida'. A designação técnica, jurídica, da 'dívida' é *aes alienum*, para dizer 'ter dívidas, saldar uma dívida, preso por dívidas'. *Debere* no sentido de 'ter dívidas' é pouco freqüente: não passa de um emprego derivado.

O sentido de *debere* é outro, ainda que também se traduza por 'dever'. Pode-se 'dever' alguma coisa sem a ter tomado emprestado: por exemplo, o aluguel de uma casa, que se 'deve', embora não constitua a restituição de uma quantia emprestada. Em virtude de sua formação e de sua construção, *debeo* deve ser interpretado conforme o valor que ele traz do prefixo *de*, isto é: 'tomado de, retirado de': portanto 'ter (*habere*) alguma coisa que foi retirada (*de*) de alguém'.

Esta interpretação literal responde a um emprego efetivo: *debeo* é empregado em circunstâncias em que se deve dar alguma coisa que retorna a alguém e que a própria pessoa detém, mas sem a ter tomado emprestado literalmente; *debere* é reter alguma coisa tomada dos bens, os direitos de um outro. Emprega-se *debere*, por exemplo, para 'dever o soldo da tropa', ao falar do chefe, ou o suprimento de trigo para uma cidade. A obrigação de dar resulta somente do fato que se detém o que pertence a um outro. É porque *debeo* não é de longa data o termo próprio para a 'dívida'.

Por outro lado, há uma relação estreita entre 'dívida', 'empréstimo', e 'tomar emprestado' que se diz *mutua pecunia: mutuam pecuniam soluere* 'pagar uma dívida'. O adjetivo *mutuus* define a relação que caracteriza o 'tomar emprestado'. Ele tem uma formação e uma etimologia claras. Se bem que o verbo *muto* não tenha assumido este valor técnico, a relação com *mutuus* é certa. Evocaremos além disso *munus*, e por aí reencontraremos uma grande família de palavras indo-européias que, com sufixos diversos, marca a noção de 'reciprocidade'. O adjetivo *mutuus* indica ao mesmo tempo 'emprestar' ou 'tomar emprestado', de acordo com a maneira de determinar a expressão. Trata-se sempre de dinheiro (*pecunia*) restituído exatamente como foi recebido."

Malamoud: "Nas línguas européias modernas que acabamos de evocar, aparece portanto o estreito parentesco entre as formas do verbo 'dever', quer se trate da obrigação propriamente dita ou da obrigação como probabilidade, e aquelas que significam 'estar em dívida'. Este parentesco se manifesta ora no fato de que 'dever', empregado de modo absoluto, é equivalente a 'ser devedor, estar em dívida', com, se for o caso, um complemento substantivo que indica em que consiste a dívida ('devo cem francos'); ora no próprio nome da 'dívida' que, de modo mais ou menos perceptível para o locutor não etimológico, deriva do verbo 'dever': a dívida é o 'devido', que é lançado ao 'débito', o termo francês *dette* continua o latim *debitum* que, por sua vez, sendo particípio passado de *debere* 'dever', é empregado no sentido de *dette*.

Na dívida se combinam o dever e a culpa: conexão que coloca em evidência a história das línguas germânicas: o alemão *Schuld* significa ao mesmo tempo 'dívida' e 'culpa', e *schuldig*, ao mesmo tempo 'culpado' e 'devedor'. Ora, *Schuld* deriva da forma gótica *skuld* que, por sua vez, está ligada ao verbo *skulan* 'ter a obrigação', 'estar em

dívida' (ele traduz, no Evangelho, o verbo grego *opheilo*, que tem as duas acepções) e também 'estar em falta'. De outro lado, do mesmo radical germânico **skal*, mas com outro tratamento de inicial, derivam o verbo alemão *sollen* 'dever (fazer)' e o inglês *shall* que, hoje especializado na expressão do futuro, significava, numa fase mais antiga da língua, 'dever' no sentido pleno.
Agrupamentos deste tipo, mais ou menos densos, mais ou menos articulados, aparecem numerosas línguas indo-européias. Nem sempre desenham as mesmas configurações, e cada situação particular pediria um estudo atento. [...]
As análises linguísticas de Jacqueline Pigeot para o japonês, e as de Viviane Alleton para o chinês mostram, com todas as nuances que se impõem, que a esfera da dívida moral é nitidamente distinta daquela da dívida material, e que nem uma nem a outra têm relação com os morfemas correspondentes ao verbo 'dever' como auxiliar de obrigação ou de probabilidade. As configurações que observamos nas línguas que mencionamos não se deixam perceber nem no japonês, nem no chinês.
Não se dá exatamente o mesmo com o sânscrito: não há no sânscrito o verbo 'dever', e não há relação etimológica entre os diferentes nomes da obrigação moral e o nome da dívida. Em contrapartida, nomeada por um termo que designa tanto a dívida econômica (inclusive a que resulta de um empréstimo em dinheiro com juros) quanto a dívida moral, a dívida se apresenta, no bramanismo, como o protótipo e o princípio explicativo dos deveres [...].
Entretanto, também a noção de crédito pode se prestar aos jogos da polissemia: basta lembrar que em francês *croyance* e *créance* são, na origem, uma única palavra, que em alemão *Glaübiger* significa ao mesmo tempo 'crente' e 'credor'. Mas a relação entre *faire crédit* e *croire* é menos fecunda, ideologicamente, que aquela que une *devoir* a *être en dette* [...].
Que o homem, segundo o bramanismo, nasça 'enquanto dívida', que esta dívida seja a marca de sua condição de mortal, não significa que a natureza do homem seja determinada por um pecado original. Como a palavra sânscrita *ṛna*, 'dívida', pode às vezes colorir-se em 'culpa', os filósofos alemães do século passado, influenciados talvez pela ambigüidade da palavra *Schuld*, ao mesmo tempo 'dívida' e 'culpa', sugeriram fazer derivar *rna* do mesmo radical indo-europeu e latino: *reus* 'acusado', 'culpado'. A etimologia é errônea, e seria igualmente enganosa uma similitude entre a dívida fundamental e o pecado original: A dívida não é nem o signo nem a conseqüência de uma queda, nem, aliás, de qualquer evento que seja. Ela não resulta de um contrato, mas coloca logo de início o homem na condição, no estatuto de devedor. Este próprio estatuto se concretiza e se diversifica em uma série de deveres ou de dívidas parciais, que são invocados, nos Códigos hindus, para justificar as regras de direito positivo que organizam o regime da dívida material. [...].
O exemplo mais concreto e, podemos dizer, a melhor ilustração desta 'conexão e reunião dos céus e da terra' que seria a dívida, são-nos dados por Hou Ching-lang, que nos mostra maravilhosamente como o homem compra seu destino, depositando na Tesouraria celeste a moeda falsa de um verdadeiro sacrifício."

4. Sobre esta "problemática" e a configuração semântica do *cabo*, do *capital*, da *capital*, da *frente* (no duplo sentido de "frente" — por exemplo, da frente militar ou do "fazer frente" no enfrentamento e na confrontação — e da altura avançada do rosto, a *forehead*), do frontal e da fronteira, permito-me remeter em particular a *L'autre cap*, seguido por *La démocratie ajournée* (Paris, Minuit, 1991). Sobre a figura do *quebra-mar*, cf. *Forcener le sujectile, étude pour les dessins et portraits d'Antonin Artaud*, Paris, Gallimard, 1986, e "*Some Statements and Truisms...*" em D. Carroll (ed.), *The States of "Theory"*, New York, Columbia University Press, 1990.

5. A criança é o problema. Como sempre. E o problema é sempre a infância. Não que seja necessário distinguir aqui, como já o fizemos outrora, na tradição de Gabriel Marcel, entre *problema* e *mistério*. O mistério estaria ligado aqui sobretudo a uma certa problematicidade da criança. Mais adiante, talvez tentemos distinguir o *segredo* tanto do *mistério* quanto do *problema*. Na tragédia de Sófocles que tem o seu nome, Filoctetes faz portanto este uso suplementar da palavra problema: o substituto, o suplente, a prótese, aquilo ou aquele que se *coloca à frente* para se proteger dissimulando-se, aquilo (aquele) que vem no lugar ou em nome do outro, a responsabilidade delegada ou desviada. É no momento em que, abandonado pelos seus depois que uma picada de serpente havia deixado em seu corpo uma ferida purulenta, Filoctetes ainda guarda o segredo do arco de Héracles, um arco invencível do qual ele será separado provisoriamente. No momento, tem-se necessidade da arma e do segredo. Agindo sempre de viés, depois de vários desvios e estratagemas, sem fazer frente em momento algum, Ulisses ordena que se apoderem dele. Filoctetes acusa, protesta ou se queixa. Espanta-se diante das *oferendas*, já não reconhece uma criança e lamenta suas mãos: "Oh minhas mãos (*O kheires*), como vos tratam! Eis que estais sem o vosso amado arco, eis que sois a caça desse homem! Teu coração nada sente nem de saudável nem de livre, para que me tenhas jogado assim uma vez mais e me capturado na tua rede, ao te dissimulares atrás desta criança [Neoptólemo] (... *labôn problema sautou paidia*...), que me era desconhecida, que se assemelha tanto a mim e tão pouco a ti [...] depois de me teres carregado de laços, pretendes me afastar deste promontório, onde me lançaste outrora, sem amigos, sem pátria, na solidão, um morto entre os vivos! [...] Há muito tempo estou morto para vós. Como é que hoje, ser abominado pelos deuses, já não sou para ti um enfermo que cheira mal? Como, no dia em que embarco, é possível que se queimem oferendas aos deuses, que se lhes ofereçam libações? Não era esse o motivo que se tinha outrora para me rejeitar?" (pp. 1.008-1.035; tradução de P. Mazon e J. Irigoin, ed. G. Budé.)

6. Permito-me, a esse respeito, remeter ao tratamento conjunto do segredo, da *stricture*, da Paixão e da Eucaristia em *Glas*, Paris, Galilée, 1974, pp. 60 e seguintes.

7. Utilizei-me da palavra "oblíquo" com muita freqüência, com demasiada freqüência, desde há muito tempo. Já não me lembro onde nem em que contexto. Em *Marges* com certeza (o "*loxos*" de *Tympan*) e em *Glas*, em todo caso. Muito recentemente, e de modo muito insistente, em *Force de loi*: *Le "Fondement mystique de l'autorité"* (publicação bilíngüe em *Deconstruction and the Possibility of Justice*, *Cardozo Law Review* (New York), 11 (5-6), julho-agosto de 1990, pp. 928, 934, 944-947, e *passim*. Tradução inglesa retomada em D. Cornell, M. Rosenfeld, D. Gray Carlson (editores), *Deconstruction and the possibility of justice*, Nova York, Londres, Routledge, 1992), em *Du droit à la philosophie* (Paris, Galilée, 1990, sobretudo pp. 71 e seguintes). Sobre a inclinação oblíqua do *clinamen*, cf. *Mes chances*: *Au rendez-vous de quelques stéréophonies épicuriennes*, *Confrontation*, Paris, primavera de 1988.

8. Sem lhe pedir autorização, creio dever citar alguns fragmentos da carta que ele me enviou no dia 28 de maio de 1991. O leitor decidirá até que ponto a carta (inclusive o artigo "*Oblique*" do *OED* [*Oxford English Dictionary*] que acompanhou o envio) terá prescrito a lógica e o léxico deste texto. Talvez eu já tivesse pronunciado a palavra "oblíquo" durante uma conversa anterior à qual David Wood assim se referia: Fragmentos para compartilhar, portanto, no decorrer da cerimônia; e David ousa falar de "paixão", assim como ousa distinguir em outra ocasião (talvez para associar, *aut*... *aut* ou *vel*, e talvez para dar a palavra a Shakespeare e ao fantasma de Marco Antonio) o louvor e o assassinato, incensar e enterrar, "*to praise*" e "*to bury*" (*Its remit*, ele fala do livro, *is neither to praise nor to bury Derrida, but*... (*but what*, ao certo?)
Eis aqui, portanto, o fragmento da carta do dia 28 de maio de 1991, e seu germe de paixão (*germ of a passion*): "*Dear Jacques, As you will see, I have taken you at your/my word, using my phrase 'an oblique offering' to describe what you agreed would be the only appropriate mode of entry into this volume. It is hardly surprising, perhaps, that the most oblique entry into this collection of already oblique offerings would be the most vertical and traditional auto-critique, or confession, or levelling with the reader (see eg. S. Kierkegaard's 'A first and Last Declaration at the end of Concluding Unscientific Postscript': 'Formally and for the sake of regularity I aknowledge herewith (what in fact hardly anyone can be interested in knowing) that I am the author, as people would call it of*...') [...] *This (and the whole sequence of thematizations of the interleavings of texts that you have offered us) suggests to me that the problem of an oblique entry might not simply be a problem, but a stimulus, the germ of a passion. Obviously, I would be equally happy (?) with something not yet published in English that would function in this text in an appropriate way: as a problematizing (or indeed reinscription) of the very idea of critique, as a displacemente of the presumed subject of the collection ('Derrida'), as something that will faire trembler the 'on' of writing on Derrida.*"
A referência alusiva a Kierkegaard é muito importante aqui, pois designa o grande pensador paradoxal da imitação de Jesus Cristo (ou de Sócrates) —, da Paixão, do testemunho e do segredo.

9. Embora tenha se imposto alhures com freqüência, a palavra francesa *intraitable* (intratável) é provavelmente difícil de traduzir. Numa palavra, ela pode dizer ao mesmo tempo: 1. o que não se deixa *tratar* (é o impossível ou o inacessível, é também o tema de um discurso impossível: não se saberia *tematizá*-lo ou formalizá-lo, não se saberia tratar dele) e 2. aquilo que o rigor imperativo ou a lei implacável não permite flexionar e permanece impassível diante do sacrifício pedido (por exemplo, a severidade do dever ou do imperativo categórico). Equivale a dizer que a própria palavra *intraitable* é intratável (por exemplo intraduzível) — e é por isso que eu disse que ela se tinha imposto.

10. Outros títulos para este paradoxo aporético: a *mimesis*, a mímica, a imitação. A moralidade, a decisão, a responsabilidade etc. supõem que se aja sem regra e portanto sem exemplo: que não se imite nunca. A mímica, o rito, a conformidade identificatória não têm lugar algum na moral. Entretanto, o simples respeito pela lei e pelo outro, o primeiro dever não é aceitar esta iterabilidade ou esta identificação iterativa que contamina a pura singularidade e a intradutibilidade do segredo idiomático? Será por acaso que, ao abordar esta lógica, Kant cita, mas *contra o exemplo*, o próprio exemplo da *paixão*, de um momento da paixão sacrificial de Cristo que dá o melhor exemplo do que é preciso não fazer, isto é, dar-se como exemplo? Pois somente Deus, o melhor e único exemplo possível, permanece invisivelmente secreto aos olhos de Kant e ele próprio deve submeter seu valor como exemplo à prova da razão moral, isto é, de uma lei pura cujo conceito não obedece a nenhum exemplo. A referência a Marcos (X, 17) e a Lucas (XVIII,18) mantém-se por trás desta passagem dos *Fundamentos da metafísica dos costumes* que não segue de muito longe a condenação do suicídio ("conservar sua vida é um dever", "*sein Leben zu erhalten, ist Pflicht*", Seção 1, edição de Gruyter, Volume IV, p. 397; em suma, é o que vocês poderiam responder a qualquer um que os convide, direta ou indiretamente, ao suicídio ou ao sacrifício da própria vida): "O pior que se pode fazer à moralidade é querer deduzi-la de certos exemplos. Porque qualquer exemplo que se me apresente dela tem que ser, por sua vez, previamente julgado, segundo princípios da moralidade, para saber se é digno de servir de exemplo originário, isto é, de modelo (*ob es auch würdig sei, zum ursprünglichen Beispiele, d.i. zum Muster, zu dienen*); e o exemplo não pode, de maneira alguma, ser o que nos proporcione (oferece, *an die Hand zu geben*) o conceito (*den Begriff*) de moralidade. O próprio Santo do Evangelho tem que ser comparado antes de tudo com o nosso ideal da perfeição moral, antes que o reconheçamos como o que realmente é. Diz ele de si mesmo: 'Por que me chamais — a quem estais vendo — de bom? Ninguém é bom — protótipo do bem (*das Urbild des Guten*), senão somente o único Deus, — a quem vós não vedes.' Mas de onde tomamos o conceito de Deus como bem supremo? Exclusivamente da *idéia*, que a razão *a priori* bosqueja da perfeição moral e conglóba inseparavelmente com o conceito de uma vontade livre. A imitação não tem lugar algum na moral, e os exemplos só servem de alento (*nur zur Aufmuterung*), isto é, põem fora de dúvida

a possibilidade de fazer o que a lei manda; apresentam-nos intuitivamente o que a regra prática exprime universalmente; todavia, não podem nunca autorizar que se deixe de lado o seu verdadeiro original (*ihr wahres Original*), que se situa na razão, para reger-se com exemplos. (Pp. 408-409; Kant, *Fundamentos da metafísica dos costumes*, Rio de Janeiro, Tecnoprint, p. 58.) Em outra parte, a respeito do imperativo da moralidade (*Imperativ der Sittlichkeit*): "Não devemos contudo perder de vista que não existe *exemplo algum* (*durch kein Beispiel*) e, por conseguinte, maneira alguma de decidir empiricamente se há (*ob es gebe*) semelhante imperativo..." (P. 419; tradução brasileira, pp. 68-69). Proposição cuja radicalidade é muito séria: nenhuma experiência pode nos assegurar deste "há". O próprio Deus não pode portanto servir de exemplo, e o conceito de Deus como Bem soberano é uma Idéia da razão. O que fica é o que o discurso e a ação (a paixão) de Cristo anunciam *de modo exemplar*, singular, por excelência, a insuficiência do exemplo, o segredo da invisibilidade divina e a soberania da razão; e o encorajamento, o estímulo, a exortação, o ensino (*Aufmunterung*) permanecem indispensáveis para todo ser acabado, quer dizer, sensível, e para toda singularidade intuitiva. O exemplo é a única visibilidade do invisível. Não há legislador figurável fora da razão. Em outras palavras, não há mais do que "figuras" de legislador, nunca o legislador *proprio sensu*, em especial, um legislador para sacrificar (Moisés, Cristo etc.). Mas nenhum ser finito jamais fará economia destas figuras, nem da *mimesis* em geral, nem de tudo o que a iterabilidade contamina. E a paixão é sempre um exemplo.
Sobre os motivos que agem em segredo (*ingeheim*), o dever, o sacrifício, o exemplo e o respeito, é preciso sobretudo remeter, bem entendido, ao terceiro capítulo da *Crítica da razão prática* ("Os motivos da pura razão prática").

11. *Geheimnis, geheim*. É exatamente a respeito de dever que Kant evoca com freqüência a necessidade de penetrar por trás dos motivos secretos (*hinter die geheimen Triebfedern*), de ver se não há uma impulsão secreta do amor próprio (*kein geheimer Antrieb der Selbstlieb*) por trás do maior sacrifício (*Aufopferung*), e o mais moral, aquele que se acredita realizar propriamente por dever (*eigentlich aus Pflicht*), por puro dever (*aus reiner Pflicht*) enquanto que se o realiza de modo apenas conforme o dever (*pflichtmässig*). Esta distinção é equivalente, aos olhos de Kant, à que opõe a letra (*Buchstabe*) ao espírito (*Geist*), ou a legalidade (*Legalität*) à legislação moral (*Gesetzmässigkeit*) (cf. ainda o início do capítulo 3 da *Crítica da razão prática*). Mas se, como Kant reconhece então, é "absolutamente impossível estabelecer pela experiência com uma certeza total um único caso" no mundo no qual se possa reduzir a suspeita deste segredo (isto é, o que permitiria discernir entre o "por dever" e o "conforme o dever"), então o segredo não se promete a qualquer deciframento, mesmo que fosse infinito, mais do que se permite esperar uma descontaminação rigorosa entre o "conforme o dever" e o "por puro dever", nem acabar com a *mimesis* cujo princípio de iterabilidade tornará a trazer sempre a *mimesis* constitutiva de um

(o "conforme o dever", *pflichtmässig*) à não-*mimesis* constitutiva do outro (o "por puro dever", *aus reiner Pflicht*), como o não-dever ao dever, a não-dívida à dívida, a não-responsabilidade à responsabilidade, a não-resposta à resposta. A descontaminação é impossível não em virtude de qualquer limite fenomenal ou empírico, mesmo se não pudesse ser apagado, mas exatamente porque esse limite não é empírico: sua possibilidade está ligada *estruturalmente* à possibilidade do "por puro dever". Suprima a possibilidade do simulacro e da repetição exterior, e você suprimirá a possibilidade da própria lei e do próprio dever, isto é, a de sua recorrência. A impureza é inerente por princípio à pureza do dever, isto é, à sua iterabilidade. Desprezando todas as oposições possíveis, aí estaria o segredo. O segredo da paixão, a paixão do segredo. Nenhum sacrifício jamais dará o sentido exato a este segredo que nada poderia confiar, como Kant queria, na ordem da sensibilidade "patológica". Pois ele não o tem.

12. Tento alhures esta "de-monstração" do segredo a respeito de *La fausse monnaie* de Baudelaire (em *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*, Paris, Galilée, 1991). Quanto ao segredo *exemplar* da literatura, permitam-me acrescentar esta nota para concluir. Alguma coisa da literatura terá começado quando já não houver sido possível decidir se, quando falo de qualquer coisa (da própria coisa, esta, por si mesma), ou quando dou um exemplo, um exemplo de qualquer coisa ou um exemplo do fato de que posso falar de qualquer coisa, de meu modo de falar de qualquer coisa, da possibilidade de falar em geral de qualquer coisa em geral, ou ainda de escrever esta fala etc. Por exemplo, suponhamos que eu diga "eu", que escreva na primeira pessoa ou que escreva um texto, como se diz, "autobiográfico". Ninguém poderá me contradizer seriamente se eu afirmar (ou subentender por elipse, sem tematizá-lo) que não escrevo um texto "autobiográfico", mas um texto *sobre* a autobiografia, da qual este texto é um exemplo. Ninguém poderá me contradizer seriamente se eu disser (ou subentender etc.) que não escrevo sobre mim, mas sim sobre "mim", sobre um eu qualquer ou sobre o eu em geral, propondo um exemplo: sou apenas um exemplo ou sou exemplar. Falo de qualquer coisa ("eu") para dar um exemplo de qualquer coisa (um "eu"), ou de alguém que fala de alguma coisa. E dou um exemplo de exemplo. O que acabo de dizer da fala a respeito de qualquer coisa não espera a fala, quero dizer, o enunciado discursivo e sua transcrição escrita. Isto já vale para todo rastro em geral, quer seja pré-verbal, por exemplo, para um *déictico* mudo, quer o gesto, ou o jogo animal. Pois se houver dissociação entre eu e "eu", entre a referência a mim e a referência a (um) "eu" no exemplo de meu eu, esta dissociação, que poderia somente se assemelhar a uma diferença entre "*uso*" e "*menção*", permanece uma diferença pragmática, e não propriamente lingüística ou discursiva. Ela não precisa estar necessariamente marcada *nas* palavras. As mesmas palavras, a mesma gramática podem responder às duas funções. Simultânea ou sucessivamente. Não mais do que a ironia, e outras coisas parecidas, a diferença entre as duas funções ou os dois valores não necessita ser tematizada (às vezes

ela *deve não* o ser — e é este o segredo), nem explicada com insistência, nem mesmo assinalada por algumas aspas, visíveis ou invisíveis, ou por outros índices não-verbais. É porque a literatura pode jogar o tempo todo econômica, elíptica e ironicamente com essas marcas e não-marcas, e portanto com a exemplaridade de tudo aquilo que ela diz ou faz, que sua leitura é ao mesmo tempo uma interpretação sem fim, uma fruição e uma frustração sem medida: ela pode sempre querer dizer, ensinar, dar mais do que o faz ou, em todo caso, outra coisa. Mas como disse, a literatura apenas é exemplar naquilo que acontece em toda parte, cada vez que há rastro (ou graça, quer dizer, cada vez que há alguma coisa a mais do que nada, cada vez que *há* (*es gibt*) e que isso dá sem retorno, sem razão, gratuitamente, e *se houver* o que há então, isto é, *testemunho*) e antes mesmo de todo *speech act* no sentido estrito. O "sentido estrito", aliás, sempre é ampliado pela estrutura de exemplaridade. É a partir destas indecidibilidades ou dessas aporias, através delas, que se tem uma chance de poder ter acesso à possibilidade rigorosa do *testemunho*, se houver: à sua problemática e à sua experiência.

Falo sempre de mim sem falar de mim. É porque não se pode contar os convivas que falam ou se apertam à mesa. São 12 ou 13, ou ainda mais, ou menos? Cada um pode se desdobrar ao infinito..

Uma vez que esta última nota é uma nota sobre as primeiras notas às quais ela poderia responder, permitam-me acrescentar aqui: é por causa desta estrutura de exemplaridade que cada um pode dizer: falo de mim "sem-cerimônia", o segredo permanece inteiro, minha cortesia, intacta, minha reserva, intocada, meu pudor, mais ciumento do que nunca, respondo sem responder (ao convite, a meu nome, à palavra ou ao apelo que diz "eu"), vocês nunca saberão se falo de mim, este eu aqui, ou de um outro eu, de um eu qualquer ou do eu em geral, de você ou de vocês, deles, delas ou de nós, se esses enunciados são concernentes à filosofia, à literatura, à história, ao direito ou a qualquer outra instituição identificável. Não que essas instituições sejam alguma vez assimiláveis (isso foi bastante dito e quem poderia contradizê-lo?), mas as distinções às quais se prestam somente se tornam rigorosas e confiáveis, estatutárias e estabilizáveis (ao longo de uma história enorme, com certeza) a fim de dominar, ordenar, fazer parar esta turbulência, a fim de poder decidir, a fim de *poder* em suma. É disso, é *para* isso que a literatura (entre outras coisas) é "exemplar": ela é, diz, faz sempre outra coisa, uma coisa diferente dela mesma, ela mesma que, aliás, é apenas uma coisa diferente dela mesma. Por exemplo ou por excelência: filosofia.

NOTA DO EDITOR FRANCÊS

Cada um dos três ensaios, *Paixões*, *Salvo o nome*, *Khôra*, forma uma obra independente e pode ser lido enquanto tal. Se, todavia, foi julgado oportuno publicá-los simultaneamente é porque, apesar da origem específica de cada um deles, o fio de uma mesma temática os atravessa. Eles formam uma espécie de *Ensaio sobre o nome* — em três capítulos ou três tempos. Três ficções também. Seguindo os sinais que, em silêncio, os personagens de tais ficções dirigem uns aos outros, podemos ouvir ressoar a questão do nome, aí onde ela hesita no limiar da evocação, da demanda ou da promessa, antes ou depois da resposta.

O nome: Que se chama assim? Que se entende sob o nome de nome? E o que acontece quando se dá um nome? O que se dá, então? Não se oferece uma coisa, não se entrega nada e, apesar disso, alguma coisa advém que volta a dar, como havia dito Plotino a respeito do Bem, aquilo que não se tem. O que acontece, sobretudo quando é preciso *sobre*nomear, re-nomeando aí onde, justamente, o nome vem a faltar? O que faz do nome próprio uma espécie de *sobre*nome, de pseudônimo ou de criptônimo ao mesmo tempo singular e singularmente intraduzível?